

## *Kant, Ortega y la «posesión» de una filosofía*

¿Original? No temeríamos responder que sí: con la originalidad que no suele ser nunca una novedad absoluta.

Sergio Rábade Romeo. *Kant*<sup>1</sup>

Ninguna cuestión más controvertida sobre Ortega que la de cuándo tomó posesión de su filosofía. El orteguismo conservador, representado por J. Marías, ha insistido siempre en 1914, fecha de la publicación de las *Meditaciones del Quijote*. Sin embargo, C. Morón Arroyo y P. Cerezo Galán arguyen que Ortega llegó a su madurez en 1929, tras la incorporación definitiva del rigor y nivel de Heidegger a su pensamiento<sup>2</sup>.

Hemos encontrado una prueba más de esta segunda posición, que todavía no convence a todos los lectores serios de Ortega. Se trata de una confesión ¡del mismo Ortega! en un ensayo publicado en julio de 1929. Confesión tan sutil, que ha pasado inadvertida por la crítica. Con todo, la confrontación con las fuentes la pone de relieve. A nuestro juicio, el ensayo de 1929 «Filosofía pura. Anejo a mi folleto 'Kant'», ofrece la teoría —y la praxis!— de la no posesión de una filosofía. No sólo pretende imitar a Kant en esto, sino por una de esas paradojas tan amadas de Ortega, la imitación lo convierte en uno de los escritos filosóficos más originales de su autor.

Veremos aquí que la posesión de una filosofía significa para Ortega la capacidad consciente de formular el sistema de la madurez a la altura de los problemas filosóficos de la época. La época en que vive Ortega le impone la tarea de la «superación del idealismo». Por tanto, su ensayo sobre Kant obedece al propósito de servir de propedeútica para esta «superación». Por «superación» comprende Ortega la *Aufhebung* o «asunción» hegeliana, es decir, la crítica al pensamiento ajeno que lo inactualiza, le

---

1. Gredos, Madrid, 1969, p. 40.

2. Ver, de Marías: *Ortega. Las trayectorias*. Alianza, Madrid, 1983, p. 41; de Morón Arroyo: *El sistema de Ortega y Gasset*. Alcalá, Madrid, 1968, p. 80; y de Cerezo Galán: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de José Ortega y Gasset*. Ariel, Barcelona, 1984, p. 315.

resta vigencia, aunque conservándolo en la memoria para la corroboración de futuros avances filosóficos<sup>3</sup>. Su antiguo compañero en Marburgo N. Hartmann también entiende así la superación. Demasiado propenso a la abstracción, según Ortega, Hartmann mismo le ofrece doctrinas dignas de superar en «filosofía pura» con ayuda de la ontología de Heidegger, amante, como Ortega, de lo concreto. Pero Ortega fracasa, demostrando con su ejemplo la no posesión, en este momento, de su propia filosofía. Por tanto, nos da una lección de su doctrina de la vida como problema.

Tomemos posesión, pues, del concepto de posesión filosófica en Ortega. Y, para servirnos una vez más del método de las fuentes, expongamos antes lo que de ellas nos revela la crítica hasta la fecha. No podemos contar con los abundantes libros de los discípulos que nos ofrecen sólo planos resúmenes de los dos ensayos orteguianos sobre Kant sin interpretarlos, sin ponerlos en relación con los problemas biográficos e intelectuales de Ortega frente a los autores alemanes con quienes dialoga. En cambio, C. Morón Arroyo y P. Cerezo Galán nos brindan interpretaciones penetrantes, aun cuando no fundamentadas del todo en los hechos. Morón aplica al Kant orteguiano su tesis un tanto apriorística de las etapas evolutivas de Ortega: «La apreciación orteguiana de Kant pasa por los mismos estadios de Ortega: primero Kant fue neokantiano; después Kant fue el gran filósofo superado por Scheler, Simmel y la filosofía de la vida; finalmente Kant descubrió la razón vital. Al anunciarse el libro de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*, nuestro pensador debió de tener prisa en descubrir un Kant metafísico y publicó su 'Anejo' sobre Kant (1929, IV, 48-59), haciendo constar que el libro de Heidegger no había aparecido aun. El libro de Heidegger no trata para nada la temática de Ortega»<sup>4</sup>. Además, Morón nota que en el ensayo orteguiano de 1924 sobre Kant despunta la metafísica. Hipotetiza que influyeron en Ortega «el signo metafísico que tomaron los estudios dedicados a Kant en el segundo centenario de su nacimiento (1724) y la obra de Nicolai Hartmann *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) en que se pretendía una superación de idealismo y realismo en términos parecidos a los de Ortega en 1929»<sup>5</sup>. Estas ideas no ascienden sobre el nivel de hipótesis, pues su autor las lanza de paso sin demostrarlas, para ocuparse de consideraciones más universales. Y, sin embargo, ¡qué fecundas resultan sus sugerencias! La aportación de P. Cerezo consiste principalmente en advertir la

3. Cfr. Orringer, N. R.: *Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros*, en «Azafra», I, (1985), pp. 188-191, cuya tesis de la superación va confirmada por Osés Gorraiz, Jesús María, *La sociología en Ortega y Gasset*. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 38-39. Las citas de Ortega, en romanos el tomo y en arábigos la página, remiten a las *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid: II, 6a. ed., 1963; III, 5a. ed., 1962; IV, 6a. ed., 1966; VI, 6a. ed., 1964; VII, 2a. ed., 1964.

4. *El sistema de Ortega y Gasset*, pp. 289-90, n.º 25.

5. *El sistema de Ortega y Gasset*, p. 349.

importancia del ensayo de Hartmann «Mas acá de idealismo y realismo», citado por Ortega en su «Filosofía pura», para impulsarle a hacer una interpretación nueva de Kant en 1929<sup>6</sup>. Además, Cerezo se limita a especular, sin pruebas, sobre la posibilidad de la previa lectura de Heidegger hecha por el autor de «Filosofía pura». Aquí hemos de comprobar esta lectura con datos que nos parecen imprescincibles para aclarar el sentido del ensayo de 1929. Empecemos con un examen del impacto de Hartmann en el concepto que tiene Ortega de la posesión de una filosofía; pasemos a la síntesis que Ortega hace de Hartmann y Heidegger como un posible puente a la posesión filosófica, y terminemos explicando el sentido del fracaso de Ortega en este empeño.

## I. HARTMANN Y LA IDEA DE POSESION FILOSOFICA EN ORTEGA

Morón nos ha orientado hacia Hartmann para la comprensión del estudio de 1929 hecho por Ortega sobre Kant. Cerezo lo ha confirmado. Pero descubrimos por nuestra cuenta que Hartmann influye además en la idea de posesión filosófica insinuada en «Filosofía pura». Tan pronto como 1909, guiado por el método trascendental de sus maestros neokantianos, concibe la posesión de una filosofía como una solución sistemática a los problemas planteados en la historia del pensamiento puro. Escribe que la pura historia de los problemas contiene la continuidad histórica más exacta, porque ésta consiste de por sí en continuidad sistemática. Pregunta Hartmann, pues, por la posibilidad de la pura historia del problema. Pero advierte que, para investigar el desarrollo de algo, hay que conocer este algo en su forma acabada, plenamente desarrollada. Luego, la filosofía tiene que haberse convertido en posesión intelectual, que espera la mente del historiador. «Tenemos que estar en posesión («im Besitz») de una filosofía que sea capaz de fecundar los problemas y de determinarlos en las fundamentaciones que han de hacerse para ellos»<sup>7</sup>. Así pues, al proponer una historia de la filosofía de Kant, Ortega plantea la pregunta previa, «¿Cuál es ese problema que palpita en el subsuelo del kantismo»? Sin embargo, se corrige en seguida, como si se percatara de la imposibilidad de «poseer» el kantismo. ¿Cómo puede el historiador de Kant apoderarse de lo que Kant no pudo? Del trabajo de Hartmann «Más acá de idealismo y realismo» (1922), parece que Ortega ha sacado la conclusión de que ni Platón ni Kant tomaron posesión de sus respectivas filosofías. De donde entre líneas se consuela Ortega en 1929 de la no

6. *La voluntad de aventura*, p. 322.

7. Hartmann, N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, en *Kleinere Schriften*, III. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1958, p. 13.

posesión de la suya. Escribe, «Lo que hay vivo en Kant es su gran problema»; y añade, «Kant no lo domina, lo entrevé, lo palpa, lo tropieza. Ahora bien, nosotros nos encontramos casi en la misma situación, es decir, que su problema es el nuestro; entiéndase bien, es nuestro problema, es lo que vemos delante y no dominamos aun»<sup>8</sup>.

En «Más acá de idealismo y realismo», Hartmann arguye contra la idea de un sistema en Kant. No todas sus tesis exigen el idealismo trascendental. Muchas no le aportan nada o, para decirlo con Hartmann, existen más acá del punto de vista nouménico. Otras lo contradicen. Mas ¿para qué buscar inconsistencias en Kant si Hartmann no le encuentra «en modo alguno muy "sistemático"»; los postkantianos, los grandes idealistas, echaban de menos el sistema en él»<sup>9</sup>. El modo de pensar sistemático parte del todo, y pone fuera de juego, como preguntas falsamente formuladas, los contenidos de los problemas que casan mal con su punto de vista. Pero el modo de pensar aporético no persigue otras metas para su investigación que el problema mismo. Cita Hartmann el ejemplo de Platón, temeroso de las formulaciones firmes. En cada uno de sus escritos despliega sus problemas como por primera vez, a menudo sin tener en cuenta soluciones logradas en obras anteriores. «No es casualidad», opina Hartmann, «que la lucha en torno al sentido último de sus 'Ideas' en lo que concierne a su sistema permanezca hasta la fecha cuestionable: las Ideas no eran para él fundamentos del sistema, sino un concepto de un problema universal». En Kant también descubre Hartmann la convivencia de ambas tendencias de la filosofía, la aporética y la sistemática. Prepondera en él, sin embargo, la aporética, para Hartmann lo más valioso de su filosofía, situado «más acá de idealismo y realismo». Y bien poco de esto demuestra el espíritu de la Crítica. «En el neokantismo», sostiene Hartmann, «se ha olvidado cada vez más que su pensamiento de la crítica no va dirigido contra problemas y fenómenos, sino exclusivamente contra afirmaciones, puntos de vista y construcciones de sistemas. No tiene presente una selección de problemas sino una selección de soluciones»<sup>10</sup>. Hartmann rechaza por errónea la interpretación, hecha por sus

8. Ortega, J., IV, 52-3.

9. Hartmann, N.: *Diesseits von Idealismus und Realismus*, en *Kleinere Schriften*, II. Berlín, 1957, p. 280. El ensayo de Hartmann es extenso y rico. He aquí el resumen de Cerezo, P., p. 322: «En este trabajo, después de hacer Hartmann un balance de la filosofía kantiana y discernir en ella lo 'histórico' y lo 'supra-histórico', esto es, aquello que pertenece al subjetivismo trascendental de su tiempo y aquello otro que lo trasciende, después de denunciar las ambigüedades y prejuicios de Kant, pasa a destacar su herencia positiva, y entre sus motivos fundamentales se cuida de resaltar la superación del seudo-dilema 'idealismo y realismo', al no tomar 'idealidad y realidad' como propiedades de los objetos en cuanto tales, sino en dependencia de su relación con el sujeto» (p. 322).

10. *Diesseits von Idealismus und Realismus*, pp. 282-283.

maestros neokantianos, del criticismo como una doctrina antimetafísica: ¿no ha de servir la *KrV* como un prolegómeno a toda futura metafísica?

La clave de la filosofía kantiana se descubre para Hartmann en su célebre «refutación del idealismo» («Widerlegung des Idealismus»). Plantea la pregunta de cómo pueden los mismos objetos ser reales e ideales a la vez. Reales son en la aprehensión de la conciencia natural; ideales, en cuanto el sujeto hace juicios *a priori* sobre ellos e independientes del contenido de su concepto. La solución ofrece el esquema metafísico de su sistema. Los mismos objetos que se encuentran frente al sujeto empírico van circunscritos en la periferia del sujeto trascendental. Ideales para éste, reales para aquél, muestran que idealidad y realidad dependen no de la constitución del objeto como tal sino de su posición con respecto al sujeto. Así, pues, Kant reconoce el derecho del realismo empírico. Al sostener que el concepto tomado solo es «vacío», la intuición por sí sola «ciega», expresa la opinión de que sólo los dos ofrecen el conocimiento<sup>11</sup>.

Sin embargo, asombrado por la astronomía, Kant se preguntó bajo qué condiciones es posible que el conocimiento se prediga *a priori* con certeza sin previos datos. Enigma resuelto si las leyes o principios de dos sucesos naturales son los mismos de los del entendimiento cognoscente, de la anticipación y del conocer *a priori* en general. «Las condiciones de las posibilidades de la experiencia en general» equivalen para Hartmann a principios cognoscitivos (espacio, tiempo, categorías). De donde el principio básico de que son al mismo tiempo «condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia»<sup>12</sup>. Existe, pues, una identidad de principios entre la conciencia que conoce y su objeto. No equipara Kant la experiencia al objeto, sino sólo las bilaterales condiciones de sus posibilidades. Son idénticos para el pensar y el ser, según sostenían los maestros neokantianos de Hartmann, aunque sin la necesidad de una Conciencia en general a quien pertenezcan (303). De ahí que exista cierta identidad de categorías, no dos heterogéneos sistemas de las mismas para sujeto y objeto. Pero, al mismo tiempo, esta línea de pensamiento mantiene intacta la dualidad de los mundos, el del sujeto y el del objeto. Toda la metafísica del conocimiento de Hartmann se basa en la conservación de esa dualidad dentro de la correlación cognoscitiva. Da la razón al realismo natural al mantener la tesis de la realidad del mundo natural, aunque se une a la especulación en gran parte idealista, que niega la *plena* adecuación de la imagen cognoscitiva al ente.

---

11. *Diesseits von Idealismus und Realismus*, pp. 295-297.

12. *Diesseits von Idealismus und Realismus*, p. 302.

## II. LA INTENTADA SINTESIS HARTMANN-HEIDEGGER COMO PUENTE A LA POSESION

Con el modo de pensar de Hartmann, confrontemos ahora el del autor de «Filosofía pura». Ortega, al confesar que como Kant, como Platón, todavía no posee su filosofía, no domina su problema filosófico, combina a Hartmann con Heidegger. *El ser y el tiempo* comienza con una traducción al alemán hecha por Heidegger del *Sofista* 244 a. Ortega por lo visto acepta la versión de Heidegger, que no es la única lectura posible del texto griego: «Pues claro que ya desde hace mucho os es familiar lo que queréis decir en rigor cuando utilizáis la expresión 'ente'; nosotros, sin embargo, una vez creíamos entenderla, pero ahora nos encontramos perplejos»<sup>13</sup>.

De ahí que infiera Ortega, lector de Hartmann, que «Platón no llegó a poseer jamás la famosa «teoría de las ideas» que siempre se le atribuye. Fueron más bien las «Ideas» que le poseyeron a él. Una relativa madurez de su propio descubrimiento no es lograda por Platón hasta después de los sesenta años —aún más tardío que Kant—. Puede precisarse este momento en el diálogo *Sophistes*. Y esta madurez consistió en advertir Platón que se había equivocado toda su vida al creer que lo importante es ir de las cosas a la Idea, cuando la verdadera cuestión está en mostrar cómo la Idea reside en las cosas»<sup>14</sup>. Hartmann recuerda que los antiguos denominaban «Chorismos» al error, asociado con Platón, de desligar o separar las Ideas de las cosas, tema de la polémica aristotélica<sup>15</sup>.

En cuanto a Kant, Ortega se une a Hartmann en la duda de su llegada a un sistema. En cambio, supone Ortega que Kant se ocupó en sus últimos años de elaborarla tal y como nos lo ha legado en su *Opus postumum*. Así como Hartmann propone la visión incitante de Kant como poderoso precursor, capaz de trascender de los límites del idealismo y del realismo, a Ortega le importa «sumergirse audazmente en Kant y extraer de su fondo la perla rara, su suprema originalidad»<sup>16</sup>. Tanto Hartmann como Or-

13. Por ejemplo, J. Harward traduce el pasaje así al inglés: «(Favor de decirnos lo que queréis decir al hablar del ser); pues no puede haber duda de que siempre desde el principio comprendiste su propio sentido, mientras que nosotros creímos entendernos una vez, pero ahora estamos en apuros»: Platón, *Sophist*, en *Great Books of the Western World*, ed. Robert Maynard Hutchins, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, Londres, Toronto, Ginebra, Sydney, Tokio, 1952, p. 565. La ambivalencia surge de la determinación del cumplimiento de «entender»: ¿a los interlocutores o el concepto de ente? El griego original no excluye ninguna de las dos posibilidades.

14. IV, 53-54.

15. Hartmann, N.: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*, en *Kleinere Schiften*, III, p. 282.

16. IV, 54: sobre Kant como precursor, cfr. Hartmann, N., *Diesseits von Idealismus und Realismus*, pp. 279-80.

tega definen el kantismo como ostensiblemente el idealismo trascendental, reductible a la ecuación neokantiana «ser es pensar»; pero tanto Ortega como Hartmann interpretan a Kant como a un ontólogo que supera el idealismo sin plena conciencia de hacerlo. Hartmann encuentra acertada la etiqueta de idealismo trascendental para una filosofía que, como la de Kant, hace al sujeto trascendental portador de los principios del conocer y del ser. Y Ortega escribe que, en cuanto idealista trascendental, Kant acompaña a la filosofía de siempre en preguntar por el ser, pues la filosofía consta de esa pregunta<sup>17</sup>. No resulta difícil identificar a Heidegger como fuente: éste ve el ser como «tema básico de la filosofía»<sup>18</sup>. Escribe, además, «Con la pregunta rectora por el sentido del Ser, se encuentra la investigación en la pregunta fundamental de la filosofía en general»<sup>19</sup>.

Añádase que de Heidegger recoge Ortega para su ensayo sobre Kant la noción de la diferencia (*Differenz*) óptica-ontológica, como si Kant en su obra póstuma la hubiera entrevisto<sup>20</sup>. Así, pues, antes de leer *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger, Ortega intenta anticiparse a las ideas expuestas en esa obra. Convierte a Kant en precursor del modo de pensar heideggeriano y, por tanto, del suyo propio. Heidegger ya en *El ser y el tiempo* comenta que, en la pregunta por el ser, es «el ser ('Sein') lo que determina el ente ('Seinendes') como ente»<sup>21</sup>. Por eso recalca Ortega el «equivoco radical» que encierra la pregunta, ¿qué es el ser? Quiere decir, por una parte, la búsqueda del ente o, con el léxico lógico de Kant utilizado por Ortega y aquí subrayado, de «quién es el ser, de qué género de objetos merecen primariamente ese predicado»<sup>22</sup>, y, por otra parte, la pesquiasa del Ser, vale decir, de «qué es el Ser mismo como predicado»<sup>23</sup>.

Ahora bien, tanto Heidegger como Ortega atribuyen a Kant un papel singular en la historia de la ontología, de la pregunta por el ser. Pregunta olvidada en la metafísica, según Heidegger. La ontología griega con su historia, que hasta la fecha determina la concepción de la filosofía,

17. IV, 54; cfr. Hartmann, N., *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*, p. 288.

18. *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, II. Vittorio Klostermann, Francfort, 1977, S7, p. 51. Todas las referencias de Heidegger proceden de esta edición e irán citadas en adelante con parágrafo y página.

19. *Sein und Zeit*, § 7, p. 27.

20. Según Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, p. 323, las dos preguntas que Ortega formula en su «Filosofía pura», «¿quién es el ser y qué es el ser?», parecen corresponder a «los niveles óptico y ontológico». Cerezo, p. 322, propone tímidamente, «Quizá ¡no! fue ajena a la nueva interpretación orteguiana del kantismo la lectura de *Sein und Zeit*». En el trabajo presente, evitamos la timidez de la mera especulación, y presentamos cuantiosas pruebas de la presencia de Heidegger (sintetizado con Hartmann) en «Filosofía pura».

21. *Sein und Zeit*, § 2, p. 6.

22. IV, 54; cfr. *Sein und Zeit*, § 20, p. 126.

23. IV, 55.

patentiza un carácter óntico, no ontológico. Para esclarecer la historia de la pregunta por el ser, Heidegger quisiera destruir la costra oscurecedora de la ontología recibida, hasta regresar a la vivencia originaria en que se conquistaron las primeras determinaciones sobre el ser. Destrucción con un sentido positivo en cuanto propondría la investigación de si y hasta qué punto en la historia ontológica la interpretación del ser se había unido temáticamente al fenómeno del tiempo y si la necesaria problemática de la temporalidad había sido y podía ser elaborada con respecto a sus principios básicos. Primero y único para moverse en este sentido fue Kant. Pero yerró el camino razonando en una dirección cartesiana, o hubiera llegado antes que Heidegger a una ontología del ser-ahí<sup>24</sup>. Ortega coincide con Heidegger en sostener que hasta Kant la pregunta por el ser había recibido una respuesta cóscica u óntica. Pero frente a Heidegger, intenta argüir que Kant, acaso sin saberlo del todo, modifica el sentido de la pregunta y, por tanto, lo que significa la respuesta<sup>25</sup>.

Al apartarse de Heidegger, Ortega hace una interpretación sobremañera original de Kant. Interpretación ontológica, tal vez cuestionable desde la perspectiva histórica, pero comprensible como un intento de recuperar a Kant para el futuro de la filosofía. Heidegger, para ver en Kant a un precursor suyo, reinterpreta la *Crítica de la razón pura*<sup>26</sup>. Ortega, en cambio, vuelve al *Opus postumun*, críticamente expuesto en 1920 por Erich Adickes<sup>27</sup>. Al contrario de lo que opina Heidegger, Kant no reduce el ser de las cosas a las *res cogitans*, al ente pensante: reducción al fin y al cabo óntica, cóscica. Ortega percibe esta negación de Kant como una refutación del idealismo (material). Por otra parte, en opinión de Ortega, Kant prosigue no óntica, sino ontológicamente. En sus fragmentos póstumos, según Ortega, presenta el ser no como una cosa, sino como un acto de poner el ente<sup>28</sup>. El yo se pone tanto como sujeto como objeto. No se pone como una *res* sino como un acto de pensamiento y como sujeto del conocimiento. Después, se pone como un sujeto empírico en el (segundo) acto de poner el espacio, el tiempo y las categorías. Al poner así el orden, la unidad y la objetividad de los fenómenos, se pone a sí mismo como objetivo. De donde infiere Ortega que para el último Kant «*ser* no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por

24. *Sein und Zeit*, §6, pp. 29-32.

25. IV, 55.

26. 2.<sup>a</sup> ed., p. 180: *Ser y tiempo* §6, p. 32.

27. Cfr. IV, 54, n.º 1.

28. IV, 56. De hecho, en el *Opus postumun*, el yo se encuentra despojado de toda significancia ontológica. Poner el yo equivale a ejecutar un acto de pensamiento. El yo, lejos de estar concebido como un ser, ni como una fuente de actividades, es puro acto: ver Vleeschauwer, Herman-J. De: *The Development of Kantian Thought*, tr. A. R. C. Duncan. Thomas Nelson and Sons, Ltd, Londres, Edinborg, París, Melbourne, Johannesburgo, Toronto, Nueva York, 1962, pp. 187-189.

su propia condición... Es preciso que ante «las cosas» se sitúe un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*»<sup>29</sup>. Ya hemos visto en Hartmann que la realidad depende para Kant no de la constitución del objeto como tal sino sólo de su relación con respecto al sujeto. Heidegger, lector de Hartmann, recoge esta idea para su propia analítica del ser-ahí. Ve al ser-ahí como la «condición de la posibilidad de todas las ontologías. El ser-ahí se ha manifestado así como lo que hay que investigar ontológicamente en primer lugar antes que todos los otros entes»<sup>30</sup>. Ortega, pues, sintetizando a Hartmann y a Heidegger, puede escribir que en el último Kant «el ser no es el *en-sí*, sino la relación a un sujeto teorizante: es un *para otro* y, ante todo, un *para-mí*. De aquí que en Kant, por primera vez salvo los ¡sofistas! (p. ej., Protágoras), resulte imposible hablar sobre el ser sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente, ya que las «cosas» *son* o *no son* en función de él»<sup>31</sup>.

El sujeto que teoriza pregunta. Filosofando, pregunta por el ser. Tal, la lección que Ortega ha aprendido en Heidegger. Su Kant de 1929, pues, resulta heideggeriano. Y como el Kant de Hartmann, se opone al idealismo, entendido como el subjetivismo. Para demostrarlo frente a sus maestros neokantianos, Hartmann intenta apuntar la ausencia del idealismo en el axioma supremo de que los principios del entendimiento tienen que ser los del objeto a la vez. Niega Hartmann la vinculación de ese axioma al presupuesto de que el objeto tiene sus principios en el sujeto: «Ni menos justifica (Kant) la suposición de que el objeto tiene que arraigar totalmente en un 'sujeto en general' y nacer de él»<sup>32</sup>. Y así Ortega: «Kant protesta siempre que presume una interpretación idealista, es decir, subjetivista, de sus 'objetos de experiencia', porque según su intención radical, la intervención... del sujeto en el ser de las cosas, no traía consigo la absorción de las cosas... en el sujeto»<sup>33</sup>.

No niegan ni Hartmann<sup>34</sup> ni Ortega el subjetivismo de hecho en el desarrollo del kantismo. Pero uno y otro buscan su potencial para la filosofía futura: metafísica del conocimiento en Hartmann, ontología de la vida humana en Ortega. En 1914, intensificó la campaña de sus «Moedades» contra el subjetivismo, llamándolo el «pecado original de la época moderna» y la «enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento»<sup>35</sup>. Ahora, quince años después, en su «Filosofía pura», re-

29. IV, 56.

30. *Sein und Zeit*, §4, p. 18.

31. IV, 56.

32. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4a. ed. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1949, p. 155.

33. IV, 57.

34. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p. 154.

35. IV, 253.

calca el antisubjetivismo que descubre en Kant y que ve coincidir con «el tema de nuestro tiempo en filosofía. Hasta 1900, la filosofía es subjetivismo. Fue preciso curar tal error y conquistar la objetividad»<sup>36</sup>. Con conceptos prestados por Hartmann y Heidegger, Ortega se siente capaz de poner al sujeto en su lugar. Hartmann cree indisputable la vinculación de todo conocer a un sujeto cognoscente. Ello pertenece al hecho originario del fenómeno del conocimiento: «El sujeto, tanto como el objeto, es una condición del conocimiento»<sup>37</sup>. Heidegger, por su parte, se aleja del lenguaje kantiano; prefiere a la antinomia sujeto-objeto la de autenticidad-inautenticidad. Así, al tratar el conocimiento, teoriza que el aditamento del «sujeto ideal» obedece a la exigencia tradicional, aunque mal fundamentada, de que la filosofía investigue sólo el *a priori*, nunca los hechos empíricos como tales. Juzga a semejante sujeto como un fruto de la fantasía. «Con el concepto de tal sujeto, ¿no está equivocado precisamente el *a priori* del sujeto sólo 'de hecho', del ser-ahí? ¿No pertenece al *a priori* del sujeto fáctico, vale decir, a la facticidad del ser-ahí, la determinidad de que él está en la verdad y la no-verdad?»<sup>38</sup>. Notemos cómo Ortega combina a Hartmann y a Heidegger: «El conocimiento consiste en actividades de un sujeto que es el hombre (entiéndase el ser-ahí); por tanto, el conocimiento es subjetividad de arriba abajo, y precisamente por serlo, llega en principio a aprehender la más estricta objetividad (léase como condición del conocimiento *apud* Hartmann). Así, todo concepto o significación concibe o significa algo objetivo y, no obst ante, existe como pensado por un sujeto como *elemento de la vida de un hombre* (el estar en la verdad como condición del ser-ahí)»<sup>39</sup>.

Sin duda Ortega intuye la incompatibilidad del modo de pensar de Hartmann con el de Heidegger. Oscila entre los conceptos de uno y otro. La vacilación da fe de la no posesión de la filosofía madura. Plantea Ortega la pregunta —que no existiría (por óptica) para Heidegger, aunque sí para Hartmann— de cómo puede el conocimiento ser a la vez subjetivo y objetivo. Hartmann define el teorema de la conciencia como el encarcelamiento de ésta en sí misma. No obstante, concibe el conocimiento como un acto trascendente a la conciencia, puesto que el objeto del conocimiento se encuentra siempre más allá del acto o situación cognoscitivos. La incompatibilidad de esta trascendencia con el teorema de la conciencia la encuentra Hartmann incuestionable. Pero cree el problema soluble: sostiene que (1.) junto a la conciencia del objeto existe una conciencia de una representación, incluida en todo error o engaño, y que sigue detrás de la primera conciencia; (2.) la relación cognoscitiva, lejos de agotarse

---

36. IV, 57.

37. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p. 17.

38. *Sein und Zeit*, §44, p. 303.

39. IV, 57.

en la oposición sujeto-objeto, comprende también la antítesis objeto-imagen del objeto<sup>40</sup>. De este modo salva Hartmann la transcendencia del conocimiento y el mundo cerrado de la conciencia.

Heidegger, por su parte, abre el conoscente al exterior. «A la constitución del ser del ser-ahí», escribe, «pertenece esencialmente la *abertura en general*»<sup>41</sup>. Por eso, Ortega rechaza la concepción de sujeto y objeto como dos reinos antagónicos frente a frente o como dos conceptos definidos por su mutua negación. En cambio, «aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo; mejor, en salir al objeto»<sup>42</sup>. La activa salida del sujeto al objeto, con la cual Ortega parece corregir a Heidegger, proviene de Hartmann. Este apunta que la intención cognoscitiva va dirigida, no al objeto intencional, sino a la cosa en sí. La intención «quiebra el anillo diamantino —he aquí la antítesis al teorema de la conciencia— pues (su meta) es en sí»<sup>43</sup>. Ortega hace del sujeto al agente que sale al objeto. Y se respalda en Heidegger para afirmarlo. Porque éste escribe que por el sentido del ser la pregunta tiene que ser puesta, y todo preguntar es un buscar<sup>44</sup>. Así Ortega: «Porque el ser, lo objetivo, etc., sólo tiene sentido si hay alguien que los busca, que consiste esencialmente en un ir hacia ellos. Ahora bien; este sujeto es la vida humana o el hombre como razón vital. La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo»<sup>45</sup>. La equiparación del sujeto a la vida humana o al hombre como razón vital, bien puede habérsela sugerido a Ortega el texto siguiente de Heidegger: «Este ente que nosotros mismos somos, y que tiene la posibilidad ontológica de preguntar, lo concebimos terminológicamente como el *ser-ahí*»<sup>46</sup>. El rechazo de la terminología heideggeriana, adaptándola a los conceptos que Ortega ha elaborado anteriormente, refleja un paso significativo hacia su plena madurez, sin representar aún la plenaria posesión de su filosofía. Bien lo ejemplifica su manejo, visto en el pasaje citado aquí, del concepto heideggeriano de *Befindlichkeit*, de la condición del ser-ahí de encontrarse en el mundo. Al aclarar el concepto de ser-en-el-mundo, Heidegger pretende mostrar que nunca es dado un mero sujeto sin mundo ni un yo aislado sin los otros<sup>47</sup>. Por eso, Ortega recoge una expresión afectada por la descripción husserliana de la actitud natural, y utilizada por él ya en 1924, para definir en 1929 la vida del hombre como un «ocuparse con las cosas del

40. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, pp. 107-108.

41. *Sein und Zeit*, §44, p. 293.

42. IV, 58.

43. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p. 110.

44. *Sein und Zeit*, §2, p. 7.

45. IV, 58.

46. *Sein und Zeit*, §2, p. 10.

47. *Sein und Zeit*, §25, p. 155.

mundo, no consigo mismo»<sup>48</sup>. Refuta Ortega, pues, con un argumento tal vez aprendido en Hartmann, la noción de las *res cogitans*, del sujeto que, pensando, se basta a sí mismo en Descartes. Hartmann sostiene que los pensamientos, lejos de constituir situaciones del yo, forman objetos, de tipo intencional<sup>49</sup>. Luego Ortega ve no sólo como una abstracción, sino también como una falsedad la supuesta autosuficiencia de la *chose qui pense*<sup>50</sup>.

En Unamuno, influyente en Ortega sobre todo en torno a 1914, éste ha leído la crítica del *cogito* como intelectualista y antivital. «La verdad es *sum, ergo cogito*, soy, luego pienso». Frente al neokantiano Cohen, no entiende Unamuno un «pensamiento puro» sin el sentimiento de su propia inmortalidad<sup>51</sup>. Ortega, empero, para quien vivir es preocuparse del mundo, modifica la fórmula cartesiana, como Unamuno anteponiendo al pensamiento la noción de ser = vivir: «*Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa, porque al existir yo no existo sólo yo, sino que 'yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no'»<sup>52</sup>. Sustituyendo la terminología de Heidegger, podemos entender esta frase críptica de Ortega en un ensayo suyo de transición filosófico: según Heidegger, el ser-ahí (yo) es un ente (cosa) que se encuentra en el mundo (las demás cosas) con un ser definible en su esencia (quiera o no) como preocupación, *Sorge*<sup>53</sup>.

Demuestra a este ser la historicidad del ser-ahí. Heidegger descubre el sentido *ontológico* de la *Sorge*, la preocupación, en la temporalidad<sup>54</sup>. Define la historia como el acontecimiento específico del ser-ahí existente en el tiempo; acontecimiento que ha transcurrido en el ser-con-los-otros, que ha sido transmitido y que ha ido obrando hacia adelante<sup>55</sup>. Dado este concepto *ontológico* de la historia («Geschichte»), Heidegger lo distingue del concepto *ontico* de la historiografía («Historie»). El tratamiento sólo epistemológico (Simmel) o conceptual (Rickert) convierte la historia para Heidegger en un mero *objeto* de la ciencia. En cambio, recomienda la completa interpretación de la posibilidad que tuvo el ser-ahí de ser entero. Precisa construir de modo existencial su historicidad, analizar su

---

48. IV, 58. Cfr. II, 607. Para el examen de la fuente husserliana, ver nuestras *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, p. 49.

49. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p. 115.

50. IV, 58.

51. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras completas*, VII. Escelicer, Madrid, 1967, p. 130.

52. IV, 58.

53. *Sein und Zeit*, §41, pp. 254, 256.

54. *Sein und Zeit*, §65, p. 428.

55. *Sein und Zeit*, §73, p. 501.

preocupación como su temporalidad<sup>56</sup>. Heidegger reconoce su deuda con Dilthey para este pensamiento sobre el problema de la historia<sup>57</sup>. Ahora bien, Ortega entre líneas reclama la prioridad a Heidegger en practicar una interpretación *ontológica* de la filosofía kantiana, aún cuando la teoría aparece en «Filosofía pura». Parece deber a Dilthey, además, gran parte de la formulación de esa teoría. Contrasta la historia de la filosofía como es uso (= cósica) con su propia historia del kantismo (= biográfica y total). En la «historia de la filosofía al uso», escribe Ortega, «vemos lo pensado, pero no la actividad de pensar hirviendo la materia para alquilar la doctrina. Pasan los dogmas en hierática procesión, sin pisar sobre la tierra, sin peso ni angustias». En oposición a esta «cuasi-historia», para emplear el término de Ortega él prefiere una «historia dinámica en que no se vean sólo las ideas en línea, sino que averigüe cuáles fuerzas históricas efectivas sostiene cada puto de esa línea y lo empujan. Ahora bien, el atributo «histórico sólo posee su íntegro sentido cuando se refiere a la totalidad de la vida humana»<sup>58</sup>. En el fondo del pensamiento concretamente el concepto histórico según el cual funciona la filosofía. Concepto a través del cual la filosofía va reconocida como una fuerza («Kraft»), que obra en la vida histórica entre otras fuerzas. Ella pierde así la falsa objetividad que tiene como resumen empírico de tales o cuales sistemas ordenados en una secuencia histórica<sup>59</sup>. Así se evita lo que Dilthey llama el «error capital de la escuela abstracta» de la historiografía. Error consistente en «desatender la relación del contenido parcial abstracto con la totalidad viviente y tratar esas abstracciones como realidades»<sup>60</sup>. Ortega afirma: «Toda consideración de la serie temporal de los sistemas que no muestre a éstos emergiendo de la íntegra vida de sus autores es abstracta, y si no se da cuenta de ello, es falsa»<sup>61</sup>.

---

56. *Sein und Zeit*, § 72, pp. 496-97.

57. *Sein und Zeit*, § 77, p. 525.

58. IV, 50-51. Dice aquí Ortega que su folleto sobre Kant «Reflexiones de centenario», de las cuales la «Filosofía pura» es un «Anejo», es un «ademán» en la dirección de una historia ontológica de Kant. Dada la omnipresencia de Scheler combinado con Hartmann en las «Reflexiones» de 1924, abunda lo óntico y escasea lo ontológico en este ensayo, mucho menos original que el de 1929, que en el trabajo presente estudiamos.

59. *Zur Weltanschauungslehre*, en *Gesammelte Schrifften*, VIII, 2.ª ed. B. G. Teubner, Stuttgart, y Van den Hoeck & Ruprecht, Gotinga, 1960, p. 212.

60. *Introducción a las ciencias del espíritu*, 2.ª ed., tr. Julián Marias, *Revista de Occidente*, Madrid, 1966, p. 100.

61. IV, 51.

### III. FRACASO DE ORTEGA EN ARMONIZAR FUENTES Y EN POSEER SU FILOSOFÍA

Si la vida de un filósofo origina su doctrina, y si toda doctrina implica una ontología, el ser es fruto de una relación biográfica del pensador con su entorno. Sólo en tanto que el ser-ahí es, escribe Heidegger, sólo en cuanto cumple su misión óptica de posibilitar la comprensión del ser, hay Ser. Si el ser-ahí no existe, no tienen ser la autosuficiencia ni el en-sí. La una y el otro pierden comprensibilidad e incomprensibilidad. El ente en el mundo no se encuentra ni descubrible ni ocultable. Ni puede decirse que el ente es, ni que no es. En tanto que existe la comprensión del ser y, con ella, la de la existencia óptica, los entes tendrán ser<sup>62</sup>. En los términos del sofista Protágoras empleados por Ortega, «Las cosas por sí no tienen medida, son desmesuradas, no son más ni menos, ni así ni del otro modo, en suma, ni son ni no son. La medida de las cosas, su modo es su ser, y este ser implica la intervención del hombre»<sup>63</sup>.

Pero ¿qué implica este protagonismo de Heidegger y de Ortega con respecto a la noción de la verdad? Hemos llegado, por fin, al *exemplum crucis* de «Filosofía pura». Porque sin una doctrina coherente de la verdad, resulta imposible un sistema filosófico y, por tanto, la posesión del mismo. Heidegger comprende al ser-ahí como al *sine qua non* de la verdad. Define la verdad como la abertura del ser-ahí, a la cual pertenece la desvelabilidad del ente en-el-mundo. Las leyes de Newton, antes de Newton, ni eran verdaderas ni falsas, a través de él se hicieron verdaderas. Recalca Heidegger la relatividad de toda verdad: en la medida en que su modo de ser se relaciona en su esencia con el ser-ahí, la verdad es relativa al ser de éste. Lo cual no implica una interpretación totalmente subjetivista de esa relatividad. El adjetivo «subjetiva», aplicado a la verdad, no significa para Heidegger «a discreción del sujeto»: el desvelar se sustrae a todo antojo «subjetivo», situando el ser-ahí descubridor delante del ente mismo<sup>64</sup>. Por eso Ortega, que emplea el lenguaje tradicional propio de Hartmann, expresa así el pensamiento de Heidegger: «el conocimiento es subjetividad de arriba abajo, y que, precisamente por serlo, llega en principio a aprehender la más estricta objetividad». Al mismo tiempo, Ortega considera su posición epistemológica como «radicalmente liberada de todo 'subjetivismo'»<sup>65</sup>.

Pero la dependencia de Ortega frente a Heidegger no se detiene aquí. Sigue en un sentido que ha escandalizado a los críticos llamados 'inquisitoriales' por Pedro Cerezo. La relativización heideggeriana de la verdad

62. *Sein und Zeit*, §43, p. 281.

63. IV, 58.

64. *Sein und Zeit*, §44, pp. 295, 300.

65. IV, 57-58.

lleva consigo una renuncia a la escatología cristiana: «El que haya 'verdades eternas' logrará demostrarse por primera vez cuando se alcance la prueba de que en toda la eternidad el ser-ahí era y será. En tanto que esta demostración tarda en llegar, la frase permanece un aserto fantástico que no recibe justificación del hecho de que los filósofos suelen 'creerla'»<sup>66</sup>. Importa notar que en Ortega la profesión de escepticismo en la vida eterna sólo indica el profundo impacto de Heidegger en uno de los primeros ensayos afectados por él. Por tanto, como en Heidegger, leemos en él una opinión intelectual, que no necesita haber penetrado a la fuerza al estrato creencial de su ser. Sin la adaptación a la moda filosófica en cuestiones religiosas, —con lo cual no censuramos a Ortega, sino sólo le explicamos—, resulta imposible esclarecer el cambio de actitud tan pocos años después de publicar afirmaciones contrarias. Debe observarse, además, que la opinión escéptica ocurre en un pasaje en que se ensalza la vivencia de la vida como problema, noción aprendida en el profundamente religioso Hermann Cohen. Así Ortega: «Nada es vivo sino en la medida en que es y sigue siendo un problema... Ensaye el lector realizar el pensamiento de una vida que consistiese en pura dominación y no constase... de elementos que no denominamos... Este pensamiento es imposible; por eso la *vita beata* es un delicioso cuadro redondo que el cristianismo propone consiente de su imposibilidad»<sup>67</sup>.

Ahora bien, «Filosofía pura» demuestra a cualquier intérprete suyo, lector de sus fuentes principales, que la vida es problema. Porque plantea al problema de cómo armonizar a dos pensadores incompatibles, Heidegger y Hartmann. La revalidación de Protágoras y la relativización del ser concuerdan con el modo de pensar de Heidegger pero no con el de Hartmann. La *Metafísica del conocimiento* las rechaza explícitamente. Informa que el escepticismo de todos los tiempos ha querido inutilizar la verdad, reduciéndola a algo relativo. «Desde la tesis de Protágoras de que para cada cual 'es' verdadero lo que le 'parece' ser verdadero, el relativismo se ha apoyado siempre sobre el fenómeno de la diferencia de opiniones y, de este modo, indirectamente sobre el subjetivismo. En esto casi siempre se pasa por alto el hecho de que no la verdad, sino sólo la opinión es relativa». Un axioma que expresa una relación existente, permanece verdadero aun si no lo piensa, recuerda ni expresa nadie. Su validez es, en palabras de Hartmann, «supratemporal, eterna y absoluta» («überzeitlich, ewig und absolut»). «La eternidad de la verdad», dice Hartmann,

---

66. *Sein und Zeit*, §44, p. 300.

67. IV, 53. Para comprobar la receptividad de Ortega a la moda filosófica en materias religiosas, valgan los ejemplos de III, 184-185, influido por Simmel, y de VII, 338, afectado por Scheler. Ver nuestro *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos, Madrid, 1979, p. 306, y *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?*, p. 70. Podríamos multiplicar los ejemplos.

«es... independiente de la temporalidad o supratemporal de los contenidos»<sup>68</sup>. Sin embargo, tanto en «Filosofía pura» como en el curso de 1929-30, *¿Qué es filosofía?*<sup>69</sup>, Ortega parece corregir a Hartmann. Escribe contra la confusión de la eternidad con la intemporalidad. Toda idea, dice, toda actualización de nuestro pensar, es acrónica. Sólo su presencia o ausencia de la mente humana tiene historia. La corrección de Hartmann es sólo aparente, no real. Al decir que la verdad es absoluta, Hartmann insiste en «una especie de ser gnoseológico. El que un contenido cognoscitivo era «verdadero» ofrece una relación cósmica y óptica («seienden») inalterable por la duda ni la certeza. Este ser («Sein») de la verdad se deja desligarse como tal del conocimiento actual y observarse como producto ideal. En suma, para Hartmann, «la verdad es absoluta, pero la conciencia de la verdad no es absoluta»<sup>70</sup>. De donde llegamos al siguiente dilema: el ente al comienzo de «Filosofía pura» existe con independencia del hombre; pero pierde esta independencia hacia el final. He aquí un problema cuya falta de solución en «Filosofía pura» apunta a la no-poseción por Ortega de su ontología de la vida humana. Con todo, sostenemos la conciencia que tiene Ortega de la problematicidad de su afán. Si no, mal habría podido titular a su ensayo «Filosofía pura», donde «pura» = «problemática». En «Más acá de idealismo y realismo» (282), Hartmann califica el modo de pensar aporético de «rein», 'puro', que en oposición al modo de pensar sistemático, es peculiar al pensamiento más casto («keutschest»). En *¿Qué es filosofía?*, Ortega llama a la actitud de la filosofía la más pura, en el sentido de alejar sus problemas de los presupuestos prácticos, de ausentarlos de presupuestos, de hacerlos más problemáticos, por decirlo así<sup>71</sup>.

Sin embargo, tanto en *¿Qué es filosofía?* como en «Filosofía pura», Ortega insinúa que este heroico alejamiento, este decir «no» a la realidad práctica, tiene una innegable dimensión práctica. Permite al filósofo realizarse. Hartmann admira a Kant como al único de los pensadores sistemáticos de Spinoza a Hegel capaz de fundamentar la libertad de la voluntad de un modo eficaz. «La 'autonomía' es aquí... la de la conciencia misma. La razón misma, como práctica... es la determinadora, la legisladora. Y, puesto que no da su ley sino a ella misma, se trata de autolegislación»<sup>72</sup>. Hablando de la razón práctica en su autonomía frente a las leyes de la naturaleza, escribe Ortega que «consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto 'nuestra vida' como tal?»<sup>73</sup>. Consta que Ortega tiene presente la doctrina heideggeriana de

68. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, pp. 422-424.

69. VII, 282-83; IV, 48-49.

70. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, pp. 423-424.

71. VIII, 323; cfr. *Diesseits von Idealismus und Realismus*, p. 282.

72. *Systembildung und Idealismus*, en *Kleinere Schriften*, III, 71.

73. IV, 58.

la libertad existencial del ser-ahí. Heidegger caracteriza al ser-ahí como al ente quien se juega la existencia. «El ser libre *para* el poder ser uno mismísimo y, por tanto, para la posibilidad de autenticidad o inautenticidad, se muestra en una concreción originaria y elemental dentro de la ansiedad»<sup>74</sup>. Sin duda por eso escribe Ortega, «Mi vivir consiste en actitudes últimas— no parciales, espectrales—. *Toda vida es incondicional e incondicionada* (para decirlo con Kant). ¿Resultará ahora que bajo la especie de 'razón pura' Kant descubre la razón vital?»<sup>75</sup>. En concreto, Ortega se juega la vida en la empresa de tomar posesión de su filosofía. Este es su problema que le urge revolver.

En el trabajo presente, acabamos de mostrar, mediante una comparación con sus fuentes principales, que todavía en 1929 no cree haber llegado a esa etapa de su evolución, pero que un Kant sintetizado principalmente de Hartmann y de Heidegger le señala el camino: una ontología de la vida humana, que distingue el ente del ser, y la historia del ente de la historicidad de mi vida, si bien aun no ha logrado conciliar el absolutismo con el relativismo de la verdad. En «Filosofía pura», con toda probabilidad escrita en 1929 antes que Ortega llegara a la madura articulación de su filosofía en las últimas lecciones de su curso «¿Qué es filosofía?», el sistema cede al problema, la razón pura a la vida. Pese a las protestas de sus discípulos, que hacen de la filosofía de su maestro historiografía (*Historie*), no historia (*Geschichte*), en 1929 el asistematismo vital parecía a Ortega una virtud, que él admiraba e imitaba en Kant.

Nelson R. ORRINGER  
Department of Modern and Classical Languages  
University of Connecticut

---

74. *Sein und Zeit*, §41, pp. 254.

75. IV, 59.